



Égypte/Monde arabe

5-6 | 2009

Pratiques du Patrimoine en Égypte et au Soudan

Un patrimoine ambivalent. La construction des traditions dans le *Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes* de Ahmad Amîn

An ambivalent heritage . The construction of traditions in the Dictionary of Egyptian customs, traditions and phrases, by Ahmad Amîn

Emmanuelle Perrin



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ema/2898>

DOI : 10.4000/ema.2898

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 22 décembre 2009

Pagination : 159-188

ISBN : 2-905838-43-4

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Emmanuelle Perrin, « Un patrimoine ambivalent. La construction des traditions dans le *Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes* de Ahmad Amîn », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], Troisième série, Pratiques du Patrimoine en Égypte et au Soudan, mis en ligne le 31 décembre 2010, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ema/2898> ; DOI : 10.4000/ema.2898

RÉSUMÉ / ABSTRACT

UN PATRIMOINE AMBIVALENT. LA CONSTRUCTION DES TRADITIONS DANS LE *DICTIONNAIRE DES COUTUMES, DES TRADITIONS ET DES EXPRESSIONS ÉGYPTIENNES* DE AHMAD AMÎN

La réédition en 1999, dans une perspective patrimoniale, du *Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes* (1953) par les instances officielles de la culture en Égypte offre matière à confronter cet ouvrage à la notion de patrimoine. D'une époque à l'autre, le changement de terminologie, avec le glissement des traditions au patrimoine, du national au populaire, est révélateur de la ductilité du sujet même de ce dictionnaire, lequel renvoie à la définition d'une « culture populaire » qui, en raison des critères savants, normatifs et sociaux qui la qualifient, constitue un patrimoine particulièrement ambigu. La tension entre la volonté de savoir et la volonté de détruire, entre la perspective de la conservation et celle de la réforme, entre l'attachement affectif et le détachement critique, donne au « patrimoine » décrit dans ce dictionnaire le caractère ambivalent d'un objet à la fois perdu et aboli. Ces tensions se trouvent peut-être résolues dans l'écriture même de cet ouvrage : en constituant le passé, l'écriture historique permet d'éliminer sans oublier.

AN AMBIVALENT HERITAGE. THE CONSTRUCTION OF TRADITIONS IN THE *DICTIONARY OF EGYPTIAN CUSTOMS, TRADITIONS AND PHRASES*, BY AHMAD AMÎN

The new edition in 1999, in a heritage perspective, of the *Dictionary of Egyptian customs, traditions and phrases* (1953) by the official culture publishers in Egypt provides the material to confront this book to the concept of heritage. From one era to another, the change in terminology, with the shift from traditions to heritage, from national to popular reveals the ductility of the very subject of this dictionary. The *Dictionary* refers to the definition of a «popular culture» which is a particularly ambiguous heritage because of the scholar, normative and social criteria of labeling it as heritage. The tension between desire for knowledge and will to destroy; between the perspective of conservation and that of reform; between emotional attachment and critical detachment; gives ambivalence to the «heritage» that the *Dictionary* describes, a lost and abolished object. These tensions are perhaps resolved in the writing process of the dictionary: in constituting the past, historical writing can eliminate without forgetting.

UN PATRIMOINE AMBIVALENT
LA CONSTRUCTION DES TRADITIONS DANS LE
DICTIONNAIRE DES COUTUMES, DES
TRADITIONS ET DES EXPRESSIONS
ÉGYPTIENNES DE AHMAD AMÎN

« Le temps n'est que l'espoir infiniment déçu d'un récit voué au silence ».
Richard Millet, *L'amour des trois sœurs Piale*.

Le *Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes* (*Qâmûs al-^câdât wa-l-taqâlîd wa-l-ta^câbîr al-misriyya*), publié en 1953 par l'homme de lettres Ahmad Amîn, a été réédité en 1999 par le Comité des arts populaires du Conseil supérieur de la Culture égyptien.¹ Dans la préface de cette nouvelle édition, il est présenté comme un « témoignage sur le patrimoine populaire égyptien » (*al-turâth al-sha^cbî al-misrî*) de la première moitié du XX^e siècle, composé par « un éminent intellectuel, alliant la précision de l'érudit à la ferveur du patriote et à la foi du réformateur social ».² Cette nouvelle parution s'inscrit dans la politique menée par le Comité des arts populaires, qui vise à rééditer les « ouvrages fondamentaux » qui entre-

1. Le Conseil supérieur de la Culture (*al-majlis al-a^clâ li-l-thaqâfa*) succède en 1980 au Conseil supérieur pour la protection des arts, des belles-lettres et des sciences sociales (*al-majlis al-a^clâ li-l-ri^câya al-funûn wa-l-âdâb wa-l-^culûm al-ijtimâ^ciyya*, 1956-58). Cet organisme public, présidé par le ministre de la Culture, est chargé de développer la politique culturelle de l'Égypte, de stimuler la création et de conseiller le gouvernement pour les affaires culturelles. Il est composé de trois divisions – arts, belles-lettres et sciences sociales – et de vingt-quatre comités, dont celui des arts populaires (*al-funûn al-sha^cbiyya*), qui dépend de la division des arts. Voir aussi www.scc.gov.eg.

2. Jawharî, 1999, p. 7.

tiennent la « continuité de la conscience » (*îsâl al-wa^cî, istimrâr al-wa^cî*) d'un tel patrimoine et participent à la « mémoire de la nation ».³

On peut voir dans cette réédition par les instances officielles de la culture en Égypte une forme de consécration voire de patrimonialisation d'un ouvrage pourtant singulier, à la genèse compliquée par un sujet polémique et novateur, et qui reste considéré parmi les œuvres mineures de cet auteur, du moins rangé, avec son autobiographie *Hayâtî* (Ma vie, 1950), du côté de ses écrits les plus personnels. On constate également un changement de terminologie avec le passage, d'une époque à l'autre, des traditions et des coutumes égyptiennes au patrimoine populaire ; Ahmad Amîn n'employant jamais le terme de « *turâth* » (patrimoine), encore anachronique pour ce qui concerne le domaine de la culture et de la littérature populaires.⁴ Le glissement des traditions au patrimoine, du national au populaire paraît significatif de l'ambiguïté et de la ductilité de l'objet même de ce dictionnaire. Les traditions, tout comme leur assignation sociale, ne sont pas des données transparentes ou évidentes, promises « d'avance au recueil et à la connaissance ».⁵ L'attribution d'une qualité ethnographique est le résultat d'une sélection qui s'opère parmi des traits culturels et des objets historiques, auxquels on accorde ou l'on refuse un tel statut, en choisissant ou non de les conserver comme témoins de l'histoire d'une société et de son mode de vie.⁶ Un tel choix détermine une certaine image de l'histoire et de la culture égyptiennes. Les modalités et les enjeux de la définition des traditions permettent ainsi d'interroger les rapports qu'une société entretient avec son passé et son identité, pour en observer les tensions et les contradictions.

3. *Ibid.*, p. 8. La préface annonce également la réédition des premiers ouvrages consacrés à l'étude de la « littérature populaire » égyptienne : *Al-hilâliyya fî al-ta'rikh wa-l-adab al-sha'bî* (la geste des Banû Hilâl dans l'histoire et la littérature populaire) de 'Abd al-Hamîd Yûnus (1956) ; *Qisasunâ al-sha'bî* (nos histoires populaires) de Fu'âd Hasanayn 'Alî (1947) ; *Alf layla wa-layla* (les Mille et une nuits) de Suhayr al-Qalamâwî (1959) ; *Al-adab al-sha'bî* (la littérature populaire) de Ahmad Rushdî Sâlih (1954).

4. Le mot *turâth* dérive du verbe *waritha/yarithu*, « hériter », pour désigner « ce que laisse un individu après sa mort ». C'est encore le seul sens donné dans les dictionnaires du XIX^e siècle, comme le *Farâ'id*, et jusqu'à ce jour dans le *Munjid*. L'emploi de ce terme pour désigner un ensemble de textes relevant de la sphère littéraire ou pour renvoyer à un patrimoine culturel est donc indissociable de l'idée d'héritage, et de legs (je remercie très cordialement Luc Deheuvels de ces intéressantes précisions). Alain Roussillon (2005) indique qu'il « se met en place, à partir du dernier tiers du XIX^e siècle, principalement en Égypte et au Liban, dans la logique » de la *Nahda*.

5. Lenclud, 1987, p. 117.

6. Martinet, 1987.

Ahmad Amîn donne un motif historique à la collecte des mœurs et des coutumes, qu'il présente comme déjà disparues ou sur le point de l'être. Il s'agit donc de préserver le souvenir du mode de vie du passé, constitutif de la mémoire collective, pour l'intégrer à l'histoire de l'Égypte. Il affirme également le caractère national du mode de vie dit traditionnel. Les traditions apparaissent ainsi comme le creuset et le conservatoire de l'identité nationale. Elles sont enfin abordées d'un point de vue critique, en termes de superstitions. Cette approche normative contribue également à la formalisation - ou à l'invention - d'un « folklore ». L'objet du *Dictionnaire* renvoie dès lors à la définition d'une « culture populaire » qui, en raison des critères normatifs et sociaux qui la qualifient, constitue un patrimoine particulièrement ambivalent. Aussi, pour rendre compte de la démarche de l'auteur et du savoir qu'il élabore, paraît-il intéressant de placer l'étude de ce *Dictionnaire* dans une perspective comparative, qui est celle de la formation de la discipline du folklore, telle qu'elle s'est constituée en Europe à partir de la fin du XVIII^e siècle. Sous les différentes dénominations de *Volkskunde*⁷, folklore⁸ ou ethnographie, elle se consacra à la culture et aux traditions dites populaires des sociétés européennes et visait la collecte des croyances, usages et savoirs qui seraient le fait du « peuple » par opposition à la culture des élites.

GENÈSE, THÈMES ET SOURCES DU *DICTIONNAIRE*

Ahmad Amîn et la genèse du *Dictionnaire*

Ahmad Amîn (1886-1954) appartient à la génération des penseurs et des écrivains qui dominèrent la vie intellectuelle et littéraire de l'Égypte de l'entre-deux-guerres. Cette génération charnière⁹, née dans les années 1880, s'est pensée comme celle de la rupture pour se prévaloir d'une connaissance vécue

7. Datant de 1806, le mot allemand *Volkskunde* est la première expression construite pour désigner la discipline, *Kunde*, qui étudie le peuple, *Volk*. Il apparaît dans *Le Cor merveilleux de l'enfant (Des Knaben Wunderhorn)*, un recueil de chorals et de chants de soldats publié par Achim von Arnim et Clemens Brentano entre 1806 et 1808. Le peuple est conçu comme une entité nationale ou ethnique.

8. Le terme de folklore fut proposé par l'Anglais William J. Thoms en 1846, pour désigner le « savoir du peuple » ou « savoir populaire » (*the lore of the people*). On relève l'ambiguïté de ce terme qui désigne simultanément le savoir que détient le peuple et l'étude de ce savoir. Le peuple est ici considéré comme une entité sociale.

9. À laquelle appartenaient notamment les penseurs et écrivains réunis autour de Ahmad Lutfî al-Sayyid, le « maître de la génération » (*ustâdh al-jîl*) tels Tâhâ Husayn, ʿAbbâs Mahmûd al-ʿAqqâd et Mustafa ʿAbd al-Râziq.

du changement et se donner un rôle de médiation entre les temps anciens et nouveaux, comme en témoigne l'autobiographie de Ahmad Amîn, *Hayâtî*. Issu de la première promotion de l'École de la magistrature de droit islamique (madrasat al-qadâ' al-shar'î), il fut d'abord professeur dans cette école, puis magistrat, pour ensuite enseigner la littérature arabe et la critique littéraire à l'université du Caire, de 1926 à 1948. Son œuvre s'inscrit dans le prolongement du mouvement de renaissance culturelle de la *Nahda* et du courant du réformisme musulman (*islâh*), initié par Muhammad 'Abduh, dont Ahmad Amîn apparaît comme l'un des plus fidèles disciples. « Artisan » du progrès, engagé au service des idéaux de la réforme culturelle et sociale, fondée sur la réactualisation de la culture classique et l'intégration de l'apport des sciences et techniques occidentales, il se donna une mission d'éducateur et se consacra à la diffusion de l'instruction, qu'il concevait comme un instrument de progrès social. Il anima pendant quarante ans une maison d'édition, le Comité pour la création littéraire, la traduction et l'édition (*Lajnat al-ta'lif wa-l-tarjama wa-l-nashr*), dont l'activité éditoriale revêtait trois aspects : l'édition de textes arabes classiques, la traduction d'ouvrages en langues étrangères et la publication d'œuvres originales, principalement des manuels scolaires et des ouvrages de vulgarisation scientifique. De telles orientations se retrouvent dans sa propre bibliographie : manuels scolaires, traductions de l'anglais (philosophie), ouvrages de morale, de critique et d'histoire littéraires, d'histoire de la philosophie, éditions de textes classiques. Il publia également une histoire de la civilisation arabe et musulmane médiévale.¹⁰ Considérée comme son œuvre majeure, cette trilogie marque l'introduction de la méthode critique dans l'historiographie de la culture arabe et musulmane. Les nombreuses activités et responsabilités qu'il exerça dans le domaine de la culture et de l'instruction¹¹ sont révélatrices de l'autorité morale et culturelle qu'il incarna, tout comme en témoignent les articles qu'il publia dans la presse littéraire, réunis dans *Fayd al-khâtir*.¹² Personnalité d'une grande discrétion, il prit néanmoins des positions assez radicales, voire iconoclastes, par exemple au sujet de l'adoption d'une langue médiane, destinée à l'éducation populaire.

Oeuvre singulière et inclassable dans la bibliographie de Ahmad Amîn, le *Dictionnaire* peut même apparaître au regard de celle-ci comme un diver-

10. *Fajr al-islâm*, 1929, *Duhâ al-islâm*, 3 vol., 1933-1936, et *Zuhr al-islâm*, 4 vol., 1945-1955.

11. Directeur du département culturel du ministère de l'Instruction, président de la Fondation pour la culture populaire (*Mu'assasat al-thaqâfa al-sha'biyya*), dédiée à l'enseignement des adultes par des moyens audio-visuels (1945-1952), directeur du département culturel de la Ligue arabe (1947-1953), membre de l'Académie de langue arabe et du Conseil d'administration de Dâr al-kutub.

12. *Fayd al-khâtir*, 10 vol., 1938-1956.

tissement. Ahmad Amîn l'inscrit cependant dans la filiation de ses ouvrages précédents pour placer l'ensemble de ses écrits dans la perspective de la réforme : « Dieu fasse que ce livre soit utile comme l'ont été ses frères avant lui. Je n'ai d'autre objectif que de servir la réforme (*islâh*) ».¹³ L'élaboration du *Dictionnaire*, marquée par un long abandon de dix années, montre que l'intérêt d'un tel sujet n'allait pas de soi et qu'il n'y avait pas de consensus autour de la légitimité de cette entreprise. Ainsi qu'il le relate dans l'introduction, il en débuta la rédaction en 1938, sur commande, par la revue *Majallat al-idhâ'a*, d'une série d'articles portant sur le sujet de son choix.¹⁴ L'année suivante, quand il fut nommé doyen de la faculté des lettres du Caire, « d'aucuns » (*ba^cdu-hum*)¹⁵ lui recommandèrent d'interrompre ce travail, jugé incompatible avec la dignité de sa fonction. Ahmad Amîn reprit finalement son dictionnaire à partir de 1948, après son départ à la retraite de l'Université, au cours d'une période qui vit le couronnement de sa carrière et qui fut également marquée par la maladie. Il s'y consacra quatre années durant, pour le publier un an avant sa mort. C'est le dernier ouvrage paru de son vivant.

Forme et thèmes du *Dictionnaire*

Le genre du dictionnaire correspond bien à la démarche de l'auteur qui est celle de l'inventaire et du catalogue, de la collecte et de la conservation. Il répond également à l'ampleur de son sujet. Il contribue aussi à définir les coutumes et les traditions égyptiennes comme un objet d'étude et de savoir puisqu'il a pour vocation de transmettre un corps de connaissances supposé homogène et cohérent, à l'image du cercle que comporte le mot encyclopédie, y compris dans sa forme arabe (*da'irat al-ma'ârif*), ou encore à celle de l'océan, que contient l'étymologie du terme *qâmûs* (dictionnaire). Il s'agit là d'une forme de cristallisation puisque Ahmad Amîn rassemble des éléments épars en un tout cohérent. L'énumération est cependant construite selon un principe de classement formel extérieur aux données recueillies et juxta-

13. Introduction, p. iv.

14. Il dit avoir alors rédigé 14 articles (Introduction, p. i). Quant au contexte historique, le traité anglo-égyptien de 1936 suivi par l'entrée de l'Égypte à la SDN en 1937 paraissaient régler pour un temps la question politique pour laisser la priorité à la question sociale. 1938 est aussi l'année de parution de *L'avenir de la culture en Égypte* de Tâhâ Husayn.

15. Introduction, p. i. Dans le contexte de sa nomination au décanat, « d'aucuns » paraît se rapporter à ses collègues de l'université.

pose divers éléments considérés isolément.¹⁶ La forme du dictionnaire induit notamment une présentation fragmentaire et « cyclique » des informations.

Cet ouvrage se divise en deux sections. La première, qui forme la partie principale, compte quatre cent vingt et une pages et cinq cent treize entrées, classées par ordre alphabétique. Les articles sont de longueur très variable : douze pages pour le plus long, une ligne pour le plus court, avec une longueur moyenne d'une demi-page. La seconde partie, intitulée « Les expressions égyptiennes », forme un glossaire définissant des mots, des locutions et des proverbes particuliers au dialecte égyptien. Elle compte cinquante-six pages et cinq cent huit entrées. Elle fonctionne indépendamment de la première partie. Il comporte également une cinquantaine d'illustrations regroupées en fin de volume.¹⁷

L'étendue et la diversité des sujets abordés reflètent une conception assez large du domaine des coutumes et des traditions. Les thèmes du *Dictionnaire* rejoignent l'objet de l'ethnologie, qui s'intéresse aux aspects matériels, sociaux et symboliques de la culture. On trouve des articles portant sur la civilisation matérielle et le cadre de la vie quotidienne, au travers de l'habitat, de l'équipement domestique, des vêtements, des métiers, des soins du corps, des soins médicaux, des préparations culinaires, des moyens de transport. D'autres articles traitent de l'organisation sociale : l'organisation politique, administrative et économique de la société, les hiérarchies sociales, les différentes communautés, les relations entre les générations et entre les sexes, le quartier et la famille. Des articles portent également sur les productions culturelles et symboliques : les rites du cycle de la vie qui entourent la naissance, la puberté, les noces et les funérailles, les fêtes et les divertissements, la langue et la littérature, les croyances et les pratiques religieuses, les pratiques magiques et divinatoires. On trouve aussi des articles traitant d'événements et de personnalités historiques, du sentiment national, de la ville du Caire ou encore de traits de caractère et de sentiments.

16. La collecte ethnographique soulève le problème de la classification des données inventoriées. De nombreuses compilations, comme le *Folklore de France* de Paul Sébillot (1904-1906) ou les *Natursgen* de Dähnhardt (1907-1912), ont adopté un principe de classement externe. En revanche, avec la notion de conte-type, les travaux de Aarne et Thompson ont abouti à la classification des contes par l'indexation de leurs épisodes et de leurs motifs. De même, la notion de rite de passage, proposée en 1909 par Arnold Van Gennep, a permis d'ordonner et de classer les multiples rituels du cycle de la vie et du cycle des saisons selon un principe interne.

17. Dans la réédition de 1999, les deux sections se trouvent rassemblées en une seule et même partie et les illustrations ont été supprimées. Les références citées dans cet article renvoient à l'édition originale de 1953.

Souvenirs d'enfance et témoignage personnel : la dimension autobiographique du *Dictionnaire*

Quant aux sources du *Dictionnaire*, Ahmad Amîn affirme l'avoir composé à partir de ses propres souvenirs d'enfance. Ce point d'ancrage autobiographique contribue à l'originalité de l'œuvre, tout en l'installant dans une certaine ambiguïté générique. L'élaboration du *Dictionnaire* apparaît comme le fruit d'un long et difficile travail de remémoration :

« J'ai rencontré de nombreuses difficultés et je ne pus bien souvent m'appuyer que sur mes seuls souvenirs. Le fait d'avoir grandi dans un quartier populaire (*baladî*), où foisonnaient les traditions et les coutumes, m'a aidé. Dieu m'a accordé une bonne mémoire, qui conserve le souvenir [des événements] en dépit de l'avancée dans l'âge. Je commençais donc à me remémorer le passé et chaque fois que je me souvenais d'une coutume ou d'un mot, je les notais sans les classer, jusqu'à ce que je fisse l'effort de les mettre en ordre ».¹⁸

« Dieu seul sait quelles difficultés j'ai rencontrées pour rassembler et classer ce livre, qui me préoccupa pendant longtemps. J'y pensais parfois en dormant et il me venait l'idée d'une coutume ou d'une expression. Je me réveillais, j'allumais la lumière et j'écrivais dans mon carnet ce dont je venais de me souvenir afin de ne pas l'oublier au matin ».¹⁹

Initiative individuelle, menée en marge des recherches professionnelles de Ahmad Amîn et en dehors de tout cadre institutionnel – Université ou société savante –, travail d'amateur, ce dictionnaire se fonde sur la valeur du témoignage personnel de son auteur, qui souligne qu'il a grandi dans un quartier « populaire » du Caire, gage selon lui de l'authenticité et de la richesse des coutumes qu'il a pu y observer. Il existe ainsi de nombreux rapports entre ce dictionnaire et *Hayâtî*, l'autobiographie de Ahmad Amîn. Ces deux ouvrages participent l'un de l'autre tant dans les textes que par la démarche qui les fonde. La période de rédaction de *Hayâtî* étant enchâssée dans celle du *Dictionnaire*, l'écriture de ce dernier a peut-être inspiré celle de son autobiographie. La démarche de Ahmad Amîn suppose ainsi la valeur historique et la fidélité des souvenirs. Elle soulève de ce fait le problème des rapports entre mémoire individuelle et mémoire collective, et de leur utilisation comme source historique. Le témoignage personnel se veut révélateur de l'expérience commune et se trouve en même temps justifié et validé comme part de celle-ci.

Du fait de ce lien entre l'enfance et l'évocation du mode de vie « traditionnel », Ahmad Amîn n'est pas un observateur étranger à la culture qu'il

18. Introduction, p. i.

19. *Ibid.*, p. iii.

décrit. Il peut se prévaloir d'une connaissance directe et « du dedans » des mœurs et des coutumes de ses contemporains. Cependant sa situation sociale permet de mesurer la distance qui le sépare de son sujet d'étude : il appartient à l'élite cultivée et représente en tant qu'universitaire le savoir académique moderne. Une telle position à la fois intérieure et extérieure peut être révélatrice du rapport entretenu par les intellectuels de cette époque avec le fonds culturel « traditionnel » de leur société. On peut aussi esquisser un parallèle avec la démarche des folkloristes européens, également liés par l'enfance au terroir qu'ils décrivent. Ils trouvaient dans une situation intermédiaire, entre deux mondes, issus du « peuple » et donc héritiers d'une « culture populaire » vivante mais ayant rompu avec leurs origines par leur ascension sociale.²⁰ Du fait de leur profession et de leur situation de notables locaux, ils occupaient une position ambiguë dans la société rurale :

« ils étaient souvent amenés à critiquer, voire à combattre les coutumes pour lesquelles ils étaient, par ailleurs, pris d'une passion de collectionneurs. [...] Le souci, très réel, de recueillir le patrimoine des traditions, des rituels, des recettes de médecine, des prières de guérison qui fut celui des folkloristes ne s'accompagnait que rarement d'un désir [...] de les voir rester vivantes ».²¹

Une telle position, qui situe Ahmad Amîn au sein comme au sommet de cette culture, transparaît dans le *Dictionnaire*, où l'on passe de la description impersonnelle des Égyptiens, qui sont dépeints à la troisième personne du pluriel, aux souvenirs particuliers de l'auteur. L'emploi de la première personne du singulier, les exemples fondés sur sa propre expérience ou rapportés d'amis y tiennent une place assez importante, en rupture avec le genre plutôt impersonnel d'un dictionnaire. Deux types de discours se croisent ou s'articulent : un discours savant et un discours narratif, proche du récit de vie. Il est à noter cependant que, dans ces passages du « ils » au « je », le « nous » n'apparaît que rarement.

Les souvenirs d'enfance de l'auteur ne forment cependant pas l'unique source du *Dictionnaire*. Nombre d'articles ne font d'ailleurs aucunement référence à son expérience personnelle. Ahmad Amîn s'appuie également sur le témoignage de divers auteurs, historiens et voyageurs. Les références à Hérodote (v. 484-v. 420 av. J.-C.) visent par exemple à attester de l'ancienneté et de la permanence de certains usages. De même, il se réfère à des auteurs de l'époque médiévale, tels Ibn Khaldûn (1332-1382) ou al-Maqrîzî (1364-1442),

20. Sur le « retour paternaliste de l'élite valorisée et le retour filial du déraciné », voir Bouvier, 1980, p. 12, qui cite notamment les travaux de F. Arnaud, F. Mistral, du pasteur Fesquet, d'A. Arnavielle, d'A. Perbosc, de V. d'Indy, J. Canteloube, J. Poueigh et J. Tiersot. Voir également sur les félibres, Martel, 1997.

21. Loux, 1980, p. 136.

pour établir le caractère durable de certains traits qu'il juge distinctifs de la personnalité des Égyptiens, notamment l'enjouement et l'insouciance du lendemain. Il se fonde aussi sur des personnalités et des événements historiques, dont il puise les exemples dans la chronique d'al-Jabartî (1753-1825 ou 1826) ou dans les *Khitat* de ʿAlî pacha Mubârak (1824-1893). Divers articles sont par ailleurs directement inspirés de l'ouvrage de l'orientaliste anglais Edward Lane (1801-1876), *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, paru en 1836. Le recours à de telles sources apporte indubitablement une certaine épaisseur historique aux mœurs et coutumes décrites dans le *Dictionnaire*. Ces ouvrages peuvent de même constituer des modèles de référence, dans le prolongement desquels s'inscrit Ahmad Amîn. Il s'agit principalement d'œuvres historiques et littéraires dans lesquelles, comme pour le *Dictionnaire*, la part du témoignage direct de l'auteur, en tant que témoin oculaire des événements décrits, occupe une place importante. Ahmad Amîn a par ailleurs parfois considérablement résumé voire déformé les sources qu'il a utilisées. Dans l'article « Al-darâwîsh » (les derviches, p. 199) par exemple, il s'inspire d'un passage de Lane pour n'en retenir que les spectaculaires pratiques d'automutilation de la confrérie de la Rifâʿiyya. À l'inverse, au sujet du *zâr* (« al-zâr », p. 217), il reprend un article de Zaynab Fawwâz, paru en 1893 dans la revue *Jarîdat al-Nîl* (n° 200), mais pour donner du *zâr* une description incomplète et sans excès, en n'évoquant pas ses aspects les plus violents, les transes, les sacrifices d'animaux et le caractère extrêmement menaçant des esprits.

De par ses multiples sources, dont les références sont loin d'être toujours signalées, il est parfois difficile d'établir si par exemple telle recette médicale, telle formule magique, tel conte ou proverbe relèvent d'un savoir commun, auquel se réfère l'auteur et auquel il participe ou s'ils proviennent d'un travail documentaire alimentant l'élaboration du *Dictionnaire*. Ceci soulève également le problème de la datation et de l'actualité des usages décrits. Nombre d'exemples sont anciens et datent du début du XIX^e siècle, du XVIII^e siècle, voire du XVII^e siècle pour la description des conditions de vie des paysans, empruntée au *Hazz al-quhûf fî sharh qasîdat abî Shâdûf* (le hochement des crânes – ou l'agitation des rustres – dans le commentaire du poème d'Abû Shadûf) de Yûsuf b. Muhammad b. ʿAbd al-Jawâd al-Shirbînî.²² Ahmad Amîn

22. Aucun biographe n'a consacré de notice à cet homme de lettres du XVII^e siècle, « moraliste à sa façon, et fin lettré doublé d'un poète » (Ben Cheneb, Cachia, p. 501). Dans la première partie de son ouvrage, Yûsuf al-Shirbînî dépeint « les mœurs grossières » des paysans, décrit leur nourriture et la cérémonie du mariage. Elle se termine par un poème de 193 vers (*urjûza*) en langue littéraire dans lequel il résume les mœurs qu'il vient d'évoquer. La seconde partie présente un poème de 47 vers en dialecte égyptien attribué à un auteur imaginaire, Abû Shâdûf. Chaque vers est suivi d'un commentaire en langue classique comportant des digressions et des anecdotes humoristiques, des citations de vers et de prose le plus souvent en dialecte.

signale par ailleurs divers usages qui n'ont plus cours, et ce depuis longtemps à l'époque de la rédaction du *Dictionnaire*, sans toujours faire mention de leur disparition. Il indique par exemple que le grand *mawlid* d'*al-sayyid* al-Badawî se tient en général au début du mois d'août (*marsî*, « Mawlid al-sayyid », p. 387-88). Or il a été déplacé entre 1900 et 1918 au mois d'octobre. Lors de ce *mawlid*, les processions, décrites dans le *Dictionnaire*, de soufis enchaînés, figurant des prisonniers, ont cessé au début du XX^e siècle (« Gallâb al-*yasîr* », p. 138). Il n'évoque pas non plus la disparition du petit *mawlid* ou *mawlid* de printemps, survenu dans l'entre-deux guerre, qu'il présente au nombre des *mawlid*-s de Badawî (« Mawlid al-sayyid », p. 387-88).²³ En dépit de telles omissions ou imprécisions, le *Dictionnaire* fait néanmoins œuvre de mémoire. Ahmad Amîn cite par exemple, au sujet de Badawî et de sayyida Nafîsa, le miracle de la libération de captifs musulmans prisonniers des chrétiens (« Gallâb al-*yasîr* », p. 138, « *ʿAnzat al-sayyida Nafîsa* », p. 290). Il s'agit certes de l'un des célèbres surnoms de Badawî mais il en porte bien d'autres. De même, Ahmad Amîn aurait pu choisir d'autres exemples parmi les miracles accomplis par les saints. C'est peut-être parce que le souvenir de ce type de miracle s'est effacé que Ahmad Amîn l'a consigné dans son *Dictionnaire*. La libération des captifs est une spécialité aujourd'hui oubliée de sayyida Nafîsa, tout comme elle a quasiment disparu de la « *légende vivante* » de Badawî.²⁴

La présentation de la genèse, des thèmes et des sources du *Dictionnaire* permet de souligner la singularité et les ambiguïtés de cet ouvrage, qui ne semble autrement définissable que par des qualités contradictoires, par la place qu'il occupe dans la bibliographie de Ahmad Amîn, par sa dimension autobiographique, par la position de l'auteur vis-à-vis de son sujet d'étude, par ses diverses sources et l'a-temporalité donnée aux traditions décrites, enfin par l'ambiguïté de l'objet même de ce livre, Ahmad Amîn n'apportant pas de définition préalable des termes de coutumes et de traditions (*ʿâdât* et *taqâlid*). L'adoption de l'ordre alphabétique neutralise également la sélection et l'agencement des objets décrits. Il induit un ordre naturel et impersonnel, l'idée d'une description objective. La notion de tradition se construit de manière implicite au travers de certaines catégories opposées et problématiques que sont la culture savante et la culture populaire, l'oralité et l'écriture, la tradition et la modernité.

23. Catherine Mayeur-Jaouen estime ainsi que « Ahmad Amîn n'a aucune connaissance directe personnelle du mouled de Tantâ, et qu'il écrit en recopiant la notice consacrée à Tantâ par ʿAlî pacha Mubârak, ou peut-être celle de la première édition de l'*Encyclopédie de l'islam* », correspondance personnelle du 18 novembre 2002.

24. Mayeur-Jaouen, 1994, p. 310-12 et 353-54.

LA CONSTRUCTION DE LA NOTION DE TRADITION

Les traditions communiquent ce qu'il convient de savoir et de faire et se rapportent en ce sens à la notion de culture, dont elles seraient le « faire-savoir ». Elles apparaissent ainsi comme des mécanismes de transmission, d'inculcation et d'appropriation de savoirs et de savoir-faire, de croyances et de valeurs, de règles et d'usages. Elles orientent notamment les pratiques et les conduites ordinaires et quotidiennes et demeurent la plupart du temps implicites, inconscientes et autrement inexplicables que par référence à un modèle de comportement hérité des aïeux. Pour caractériser les rapports qu'elles entretiennent avec le fonctionnement général de la culture dans une société donnée, il convient de s'interroger sur ce qui régle telle ou telle pratique sociale. La multiplicité des traditions témoigne par ailleurs de leur caractère discriminatoire : ce serait là leur fonction essentielle et pratique.²⁵

Les traditions renvoient au passé de la société. Elles supposent la conservation et la perpétuation d'un héritage légué de génération en génération :

« La valeur de la tradition vient de la certitude qu'elle a été pratiquée et transmise de tout temps ».²⁶

Souvent vécues et appréhendées comme des archaïsmes²⁷, les traditions paraissent intemporelles. La notion de tradition se voit aussi associée à un contenu délivrant un message culturel significatif. Aussi, l'authenticité ou la vérité de la tradition se fonde sur la pertinence de ses énoncés. Quand elles paraissent exprimer des valeurs essentielles, on aura tendance à les dire authentiques et à les croire transmises depuis des générations. La tradition

« n'est pas (ou pas nécessairement) ce qui a toujours été, elle est ce qu'on la fait être. [...] il s'agit moins pour elle de correspondre à des faits réels, de refléter ce qui fut que d'énoncer des propositions tenues, en somme par avance, pour consensuellement vraies ».²⁸

Elle fonctionne tel un système de référence, qu'il faut considérer du présent, comme une interprétation du passé, une « rétroprojection » et une « autojustification ».²⁹ On peut également évoquer le prestige et l'ascendant que confère l'autorité sociale de la tradition. Un tel sens transparaît dans l'étymologie arabe du terme *taqlid* qui désigne l'imitation mais également le fait de revêtir d'autorité, de reconnaître l'autorité de ses devanciers.³⁰

25. Pouillon, 1975, p. 161.

26. Belmont, 1986a, p. 152.

27. L'Égypte, où la plupart des traditions sont systématiquement renvoyées à l'époque pharaonique, constitue un cas d'école d'une telle approche.

28. Lenclud, 1987, p. 118-19.

29. Pouillon, 1975, p. 160-61.

30. Schacht, p. 661-62, Calder, p. 148-49.

Culture savante et culture populaire

La dualité entre une culture savante et une culture populaire est un postulat fondamental dans la définition du folklore, en tant qu'objet d'étude et en tant que discipline. Dans l'introduction du *Dictionnaire*, Ahmad Amîn se réfère à une telle opposition (*khâssa*/*ʿamma*), pour stigmatiser le mépris « aristocratique » de l'élite cultivée à l'égard du domaine populaire : « Peut-être, certains aristocrates parmi les savants regarderont ce livre avec suspicion, s'étonnant qu'un professeur d'université daigne consigner les coutumes et les expressions populaires (*shaʿbiyya*), c'est-à-dire de la plèbe (*al-ʿawâmm*) ».³¹ D'ascendance paysanne, Ahmad Amîn avait conscience d'être issu du « peuple plébéen » dont on ne s'était jamais soucié de consigner l'histoire, et qui avait été privé d'accès à l'écrit.³² Son *Dictionnaire* peut alors apparaître comme une tentative pour écrire et conserver, au travers des traditions et des coutumes, l'histoire collective des anonymes et des petites gens.

La composition sociale que recouvrent les deux termes « *khâssa* » et « *ʿamma* » (pl. *ʿawâmm*), très généraux dans leurs emplois par les auteurs anciens et modernes, reste difficile à préciser.³³ Si à l'époque médiévale, la *khâssa* désignait l'aristocratie de « sang arabe », les souverains et leur entourage, les riches négociants et les hommes cultivés estimaient également en faire partie. Au-delà du rang social, la *khâssa* représente des qualités et des valeurs morales ainsi que la culture savante. La *ʿamma*, en dépit d'une composition très diverse, désignait le peuple, considéré de manière particulièrement péjorative, avec des connotations équivalentes à la plèbe et à la populace, ignorante et turbulente. Cette opposition entre l'élite, par le pouvoir, la richesse ou le savoir, et la masse, entre une culture savante et une culture populaire se double d'une opposition linguistique entre l'arabe littéraire et les dialectes.

Les notions de culture et de tradition populaires ne sont pas sans soulever de nombreux problèmes de définition, tant dans la délimitation des faits traditionnels³⁴ que dans celle qui permettrait de circonscrire un fonds culturel populaire homogène et autonome. Les critères établis par les folkloristes

31. Introduction, p. iii.

32. Dans son autobiographie (s.d., p. 10), Ahmad Amîn s'interroge sur de possibles mais ignorées origines étrangères : « Mais, de manière générale, mes ancêtres émigrés appartenaient au peuple plébéen auquel on ne prêtait aucune attention et dont l'histoire n'avait pas d'importance. » (*Wa-lakin ʿalâ al-ʿumûm kâna al-muhâjirîn min âbâʾî dîmuqrâtiyyîn min afrâd al-shaʿb lâ yuʿbahu bi-him wa-lâ bi-taʾrîkhihim.*) Dans un article du *Dictionnaire* (El-qarâfa, p. 322), Ahmad Amîn divise le peuple en une classe (*tabaqa*) aristocratique et une classe démocratique ou plébéenne.

33. Beg, p. 1128-1130.

34. Lenclud, 1987.

européens au cours du XIX^e siècle pour définir la culture populaire concernent son mode de transmission par tradition immémoriale, anonyme, orale et non scolaire. Cependant, aucun de ces caractères ne qualifient exclusivement la culture populaire, qui ne constitue pas un « monde culturel entièrement distinct ».³⁵ Il se trouve également des emprunts et des interactions de part et d'autre entre modèles savants et sources populaires. La démarcation se brouille encore avec l'édition des contes et récits de tradition orale et l'apparition d'une littérature de colportage. C'est un « va-et-vient entre oral et écrit » qui produit la mémoire des contes.³⁶ Des traditions populaires se perpétuent par ailleurs sous une forme savante, par l'intervention de médiateurs lettrés.³⁷

Les arts et traditions populaires se définissent bien souvent comme tels par rapport aux traditions et aux arts savants, par leur différence avec ce qu'ils ne sont pas. Les critères utilisés pour qualifier la culture populaire, comme le souligne Michel de Certeau³⁸, renseignent moins sur son contenu que sur le regard qui est porté sur celle-ci : les notions employées par les historiens de la culture populaire pour « constituer leur grille d'inventaire sont toutes empruntées aux catégories du savoir [...] ou, plus largement, à la culture savante [...] : le *féerique*, le *merveilleux*, le *païen*, les connaissances *scientifiques* ou *occultes* ».³⁹ Le populaire se voit également associé, non sans condescendance, au naturel, au naïf, à la fraîcheur, à la spontanéité, à la pureté, à la simplicité, à la sincérité, ce qui ramène implicitement la culture populaire du côté de la nature et de l'enfance, et témoigne, en dernière analyse, d'une conception élitiste de la culture et des caractéristiques de la culture savante. On peut ainsi voir dans le discours savant qui s'élabore sur la culture populaire l'expression d'une position dominante et l'exercice d'une certaine forme de normalisation culturelle.

35. Maget, 1968, p. 1287.

36. Fabre, 1997, p. 3569. Les contes de Perrault (1697), par exemple, furent rapidement repris dans la littérature de colportage et leurs nombreux avatars nourrirent à leur tour la tradition orale (*Ibid.*, p. 3568). Charles Pellat indique par ailleurs que « la phase de mise par écrit [des contes], à l'âge d'or de la culture arabe, [a] été suivie d'un retour au domaine exclusivement oral, même si, dans les couches populaires, continue de circuler une littérature de colportage qui sert en quelque sorte d'aide-mémoire » (Pellat, p. 383).

37. Brahms et Liszt s'inspirèrent ainsi de thèmes de la musique tzigane, si bien qu'il est aujourd'hui de « tradition » dans les communautés tziganes d'interpréter ces œuvres de musique classique. À ce titre, le chef hongrois Iván Fischer interprète, avec le Budapest Festival Orchestra, des opus de ces compositeurs, ponctués par les interventions de musiciens tziganes.

38. Certeau, 1993, p. 60.

39. C'est l'auteur qui souligne.

Oralité et écriture : la construction d'un objet d'étude inscrit dans la trame du quotidien

Le critère de l'oralité contribue à définir la culture dite populaire par opposition à la culture savante. L'écriture et la place qu'elle occupe dans la fixation des usages et dans la transmission des croyances, des savoirs et des valeurs jouent en effet un rôle fondamental dans la distinction entre culture savante et culture populaire.⁴⁰ L'inventaire des traditions dites populaires revient donc à circonscrire le domaine relativement informel de l'infiniment petit et du quotidien, pour s'intéresser à des phénomènes sociaux ni écrits, ni institutionnalisés, « aux pratiques non codifiées, aux savoirs non formalisés, aux normes, aux valeurs et aux fins non explicitées, mais courantes ».⁴¹ Lors des grands événements de la vie sociale, les traditions offrent en effet des scénarios dont une partie seulement est l'objet de rites institutionnalisés, en marge desquels se déploient divers usages fixés par la coutume.

L'exemple des rites funéraires éclaire tout particulièrement le statut des traditions décrites dans le *Dictionnaire*. Trois moments importants du déroulement des funérailles en sont singulièrement absents : la toilette mortuaire, la prière funéraire et l'ensevelissement. Ahmad Amîn s'attache ainsi à décrire les pratiques accomplies parallèlement aux rites religieux institutionnalisés. Certains usages consignés dans le *Dictionnaire* sont condamnés et interdits par l'islam. C'est notamment le cas des lamentations ostentatoires, qui font partie, avec les offrandes aux morts, des anciens rites païens proscrits par la religion musulmane. D'autres sont remis en cause par le réformisme musulman. Il s'agit principalement de la récitation du Coran lors des veillées funèbres et sur les tombes, et des actes de charité accomplis au nom du défunt.⁴² Ces rites funéraires sont aussi, pour la plupart, présentés comme des traditions disparues et donc consignées pour mémoire dans cet ouvrage. Ils permettent enfin de particulariser les Égyptiens. Ahmad Amîn cherche principalement à illustrer deux traits qui lui paraissent caractéristiques de ses compatriotes : l'impétuosité de leurs sentiments, que traduisent les manifestations – qu'il juge excessives – de chagrin, et le profond attachement qui lie les membres d'une famille et qui perdure, par-delà la mort, avec les visites régulières au cimetière les jours de fête.

40. Cuisenier, 1995, p. 20.

41. *Ibid.*, p. 84.

42. Les penseurs réformistes considéraient la récitation du Coran comme l'élément central d'une « liturgie complémentaire », sans fondement scripturaire, à laquelle était accordée une valeur en soi, sans impliquer l'attention et la méditation des auditeurs. De même, ils ne reconnaissaient pas les actes de charité de substitution, le croyant étant personnellement responsable, par sa foi et par ses actions, du salut de son âme.

Des éléments de la vie quotidienne, contemporaine et populaire, généralement ignorés voire méprisés par la culture lettrée sont ainsi jugés dignes d'être collectés, conservés et étudiés ; ce qui témoigne d'un élargissement de la conception de la culture au-delà de ses formes savantes. Pour justifier de leur intégration à la culture et à l'histoire de l'Égypte, ils se trouvent définis comme des objets ethnographiques, dotés d'une valeur documentaire, historique ou culturelle. Le *Dictionnaire* de Ahmad Amîn contribue de manière significative à la formalisation du folklore en consignait des croyances, des pratiques et des savoir-faire relevant d'une culture orale et donc mouvante. Si les mœurs et les coutumes des Égyptiens reçoivent la sanction de l'écriture, elles se trouvent également figées dans une forme stable sinon définitive. Les données de la tradition orale ne se transmettent pas de manière immuable et se trouvent constamment remaniées et recrées, parfois de manière considérable, par leurs transmetteurs et interprètes successifs. Les ethnologues ont ainsi très souvent constaté des variations entre les narrations successives d'un mythe, d'une généalogie ou d'un conte et dans l'accomplissement des cérémonies et des rituels, pour s'étonner de rencontrer tant de modifications dans des récits ou des comportements qu'ils s'attendaient à trouver figés, tandis que les auditeurs et les participants ne paraissaient jamais déroutés par de tels écarts.⁴³ Dans *Le cheval d'orgueil*, Pierre Jakez Hélias rapporte qu'il s'étonna de ne pas retrouver les contes de ses grands-parents dans les livres de son instituteur : « Pourquoi n'y a-t-il jamais nouvelle de notre ami Jean Dix-Sept (Yann Zeiteg) ni des autres *yannigou* farceurs ou héroïques dont nous connaissons les mille et une aventures ? C'est parce qu'ils sont beaucoup trop malins pour se laisser "mouler le corps" dans un livre » lui répondit son grand-père.⁴⁴ La transcription des traditions apparaît comme « une entreprise à maints égards paradoxale puisqu'il s'agit de consigner par écrit – et comment faire autrement ? – une oralité consubstantielle à la tradition ».⁴⁵

Tradition et modernité : le rapport au passé

Parmi les critères qui concourent à la définition des traditions et de l'objet du folklore, la conscience d'une profonde rupture historique semble également déterminante. La codification du folklore intervient généralement dans un contexte de transformations sociales et culturelles. Il s'agit alors de conserver avant leur effacement définitif les témoignages d'un passé qui semble à jamais révolu. Le folklore se trouve de la sorte toujours défini dans des situations d'urgence et son objet semble se constituer en même temps qu'il disparaît. L'invention de la « tradition » apparaît en effet indissociable de l'avènement de la « modernité ».

43. Pouillon, 1993.

44. Hélias, 1975, p. 254.

45. Lenclud, 1987, p. 113.

Ahmad Amîn donne ainsi un motif historique à la collecte des traditions et destine son *Dictionnaire* aux enfants des nouvelles générations :

« Ce qui m’a incité à écrire ce livre est que les coutumes, les traditions et les expressions que j’ai connues vivantes dans notre passé ont commencé à sombrer dans l’oubli à tel point que mes enfants n’en savent pratiquement rien. L’historien se trouve donc dans l’absolue nécessité de les consigner et d’en tirer parti ».⁴⁶

On retrouve une idée similaire en conclusion du sixième chapitre de son autobiographie, consacré au quartier de son enfance, qu’il considère comme une seconde école après celle que forma son foyer.

« J’ai vu les relations entre les gens du quartier et les vendeurs du marché, les rites accomplis dans les mosquées, les hammams où se lavaient les hommes et les femmes, tout cela constituait autant de leçons pratiques et d’expériences dont il ne faudrait pas sous-estimer la valeur. Si je compare l’expérience dont j’ai bénéficié dans mon quartier et celle de mes enfants, au même âge, qui ont reçu une autre éducation, sans relation de voisinage, sans avoir pu observer les relations dont j’ai parlé, je saisis alors la grande différence qui sépare notre éducation de la leur, la diversité de nos expériences, la pauvreté des leurs [...], notre connaissance de la nature profonde (*samîm*) de notre peuple et leur ignorance de celle-ci ».⁴⁷

Les traditions se définissent donc dans le *Dictionnaire* en fonction du changement : la disparition effective ou probable d’un usage, motive sa consignation pour mémoire. En dressant un tel inventaire, il offre une représentation de la transformation de la vie quotidienne et de la société. Ahmad Amîn évoque par exemple le profond ébranlement de la structure familiale et des rapports entre les sexes occasionné par l’émancipation et l’instruction des femmes. Il voit l’effacement de certaines formes de sociabilité, telles les veillées et les relations de voisinage. Il note également les changements intervenus dans l’habitat et l’équipement domestique. Il fait mention des changements vestimentaires qui ont conduit, avec l’adoption du costume européen, à la disparition ou à la dévaluation de certaines pièces comme le turban. Il constate la transformation des divertissements des Égyptiens avec la fin des conteurs d’épopées ou du théâtre d’ombres et leur remplacement par des formes de distractions occidentales tel le cinéma ou l’opéra. On relève une tendance à la généralisation et à l’uniformisation, sinon à l’optimisme, notamment en ce qui concerne l’alpha-

46. Introduction, p. ii.

47. Amîn, s.d., p. 33.

bétisation des femmes⁴⁸ ou encore les changements affectant le cadre de vie. De même, les transformations de la structure familiale et du statut des femmes sont particulièrement exagérées et dramatisées : il considère que l'on est passé de la domination de l'homme sur le foyer à celle de la femme. Et il redoute que les Égyptiens n'en reviennent « à la situation que décrivait Hérodote selon lequel « les femmes travaillent aux marchés et les hommes travaillent à la maison »⁴⁹ (« Al-usra », p. 40).

Le creuset et le conservatoire de l'identité nationale

Ahmad Amîn justifie par ailleurs la collecte des traditions par les indications qu'elles apportent « sur la nature des mœurs (*akhlâq*) et de la mentalité (*'aqliyya*) des peuples ».⁵⁰ En donnant un caractère national aux mœurs et aux coutumes qu'il décrit, il légitime l'étude de la culture dite populaire en l'intégrant à la définition de l'identité égyptienne, comme creuset et conservatoire de celle-ci. On passe alors du registre de la culture à celui de l'identité puisqu'il s'agit de donner un fondement culturel à l'identité égyptienne.

Ainsi que le montre l'histoire du folklore en Europe, l'affirmation de la portée identitaire et nationale des traditions joue un rôle fondamental dans leur définition comme objet d'étude. La naissance de cette discipline, dans le creuset du romantisme, est en effet marquée par la publication de récits de tradition orale – pour certains des faux tels les poèmes galéiques d'Ossian, édités par James Mac Pherson en 1760, pour d'autres des documents arrangés tel le *Kalevala* finlandais (1835) – considérés comme des épopées nationales, sources du caractère original de chaque nation et révélatrices du génie de leur peuple. Des traditions « populaires » sont ainsi transformées en antiquités ou en traditions nationales.⁵¹ Elles apparaissent alors comme des éléments signalant l'identité d'un groupe, sa permanence, son unité et sa spécificité. Il est donc intéressant de placer l'entreprise de formalisation du folklore en rapport avec la formulation du nationalisme. Au travers de ses traditions, un groupe « se reconnaît ou

48. Ahmad Amîn fait preuve d'un grand optimisme au sujet de la diffusion de l'instruction, qui était bien loin d'être généralisée parmi les femmes dans les années 1950. Les femmes nées avant 1900 demeurèrent analphabètes à 98 %. Celles des générations 1940-1950 atteignirent un taux d'alphabétisation de 20 %, taux qui était celui des hommes en 1870. L'inégalité de l'instruction entre les hommes et les femmes connut un écart maximum pour les générations des années 1940-1960. La hiérarchie des sexes se trouva ainsi renforcée par celle produite par l'instruction (Fargues, 1994).

49. Dans ce passage, Hérodote veut montrer que les coutumes et les lois des Égyptiens sont « contraires à celles du reste du monde » (Hérodote, 1985, p. 176).

50. Introduction, p. iv.

51. Sur l'invention des traditions nationales, voir Hobsbawm, 2006 et Thiesse, 1999.

s' imagine une identité collective durable ». ⁵² Parce qu'elles paraissent immémoriales et intemporelles, les traditions renvoient à l'origine et donc à l'éternel. La « communauté imaginée » ⁵³ que constitue la nation se représente et forge son unité à l'aide d'un ensemble de pratiques communes. La formalisation du folklore peut apparaître comme une ethnologie de l'identité, qui recherche et célèbre l'expression d'une personnalité nationale authentique et unificatrice.

Dans le *Dictionnaire*, les traditions décrites sont le plus souvent attribuées à l'ensemble des Égyptiens et l'on relève fort peu de particularismes régionaux, sociaux ou confessionnels. Or rares sont les usages qui s'imposent uniformément à tous sans distinction d'âge, de sexe, de lieu, de milieu social ou de confession. ⁵⁴ Ahmad Amîn tend à affirmer la cohésion de la communauté nationale : ses membres parlent la même langue, partagent les mêmes coutumes et sont dotés des mêmes qualités morales distinctives. On voit ainsi se dessiner la figure d'un peuple idéalement uni par des pratiques unanimes.

Nombre de descriptions générales données dans le *Dictionnaire* se rapportent en fait aux petites classes moyennes musulmanes du Caire, dont est issu l'auteur. Ceci peut témoigner de l'aspiration des classes moyennes à représenter l'Égypte réelle. L'un des traits originaux de cet ouvrage est que les couches « populaires » ou paysannes n'y apparaissent pas comme les uniques dépositaires de l'identité. Les aspects les plus « populaires » des mœurs des Égyptiens ne s'y trouvent pas valorisés. Si l'expression poétique, par exemple, paraît révélatrice du caractère égyptien dont elle porterait le cachet évident, elle n'est pas issue d'une parole ou du « génie populaire » mais demeure un art de lettrés, au même titre que l'humour, également présenté comme un trait caractéristique des Égyptiens.

Enfin, le *Dictionnaire* réserve une large place à la langue égyptienne. Le recueil des usages y apparaît indissociable de celui des locutions dialectales. Les Égyptiens se caractérisent par l'usage d'une langue qui est leur bien propre, leur œuvre commune et le fruit de leur histoire particulière. Alors que le dialecte est généralement considéré comme une langue dégradée, issue d'une déformation de l'arabe, Ahmad Amîn affirme sa valeur littéraire en la comparant à celle de la langue classique. La position de l'auteur peut s'expliquer d'un point de vue nationaliste. Le dialecte apparaît en effet dans cette perspective comme une « égyptianisation » de la langue arabe. Les idiomes, les métaphores, les expressions et les tournures particulières portent l'empreinte du milieu et reflètent le tempérament, sinon le génie, égyptien. Au travers de ses remarques sur la syntaxe, l'éloquence et la souplesse du dialecte, Ahmad

52. Pouillon, 1992, p. 710.

53. Anderson, 1996.

54. Cuisenier, 1995, p. 85.

Amîn cherche à démontrer qu'il s'agit d'une langue structurée et littéraire et donc d'une langue de culture. Il procède à la codification de la langue parlée : il transcrit et définit des termes, établit un dictionnaire des expressions, met en évidence certaines constructions et tournures. Le travail de collecte et d'étude des expressions égyptiennes entrepris dans le *Dictionnaire*, la valorisation littéraire et esthétique de la langue dialectale s'inscrivent tout à fait dans la perspective de la promotion d'une langue nationale.

Dans le *Dictionnaire*, les traditions se définissent au travers de certaines oppositions – culture savante et culture populaire, oralité et écriture, tradition et modernité – ainsi que par leur portée identitaire, comme creuset et conservatoire de « l'égyptianité ». L'œuvre de collecte et de conservation de traditions orales, « populaires » et fragiles, constitutives de la mémoire collective et porteuses d'identité, se double d'un inventaire critique, qui concourt parallèlement à leur définition. La tension qu'instaurent ces deux perspectives divergentes explique peut-être les difficultés à caractériser cet ouvrage.

« COLLECTIONNER » ET « RÉDUIRE »⁵⁵

Un inventaire critique

L'interrogation sur les traditions porterait en elle-même l'indication du changement. Ce questionnement apparaît précisément lorsqu'elles ne vont plus de soi, quand on ne s'en reconnaît plus les porteurs. Le passé est alors perçu comme un monde dont on est radicalement et définitivement coupé. Cette fracture historique peut manifester le passage de la « mémoire vivante » à l'histoire, qui suppose notamment une prise de distance critique et l'élaboration d'une représentation du passé⁵⁶; d'où les rapports complexes et ambigus, qui mêlent sentiment d'appartenance, attachement affectif et détachement critique, à l'égard de traditions que l'on reconnaît comme siennes mais que l'on ne peut plus vivre comme telles.

Ahmad Amîn adopte un point de vue très critique. Le mode de vie, les pratiques sociales et les croyances se trouvent reconsidérés à l'aune d'un nouveau projet de société, en fonction des exigences d'un islam réformé et des implications de la « civilisation moderne ». Il met notamment en évidence les préjudices entraînés par certains usages et croyances. Il en est ainsi par exemple du rapport servile au pouvoir, de l'organisation de la vie familiale, du statut des femmes, de l'éducation des enfants, des problèmes d'hygiène, du

55. Certeau, 1993, p. 50.

56. Nora, 1997.

fatalisme. Cet inventaire critique, mené sans concession, explique sans doute que l'on ne trouve ni nostalgie, ni passéisme dans le *Dictionnaire*. Il n'est pas non plus question de mobiliser certains éléments jugés emblématiques de l'identité égyptienne. Par exemple, la collecte des contes n'est pas motivée par l'édification d'une tradition littéraire nationale mais par leurs aspects éducatifs, notamment l'étude de leur influence sur les enfants.

Le propos explicite de ce dictionnaire est de décrire le passé. On y trouve l'idée et la définition de l'héritage ou du patrimoine que constituerait le « fonds traditionnel » de la société égyptienne, comme témoin ou vestige d'une civilisation en train de disparaître. Le problème que paraît poser cet ouvrage, et qui devait en justifier l'abandon, est de donner une telle valeur patrimoniale aux traditions et à la culture « populaires ». L'acte de conservation n'est en effet ni gratuit, ni anodin : il engage une société face à son passé. Le principal reproche adressé à cet ouvrage, tel que le rapporte Ahmad Amîn, serait de jeter le discrédit sur les Égyptiens en consignait tout un ensemble de traditions relevant de l'irrationnel, de l'invraisemblance et de l'erreur :

« On va certainement me reprocher, en publiant [ces coutumes et traditions], de diffamer les Égyptiens et de rabaisser leur valeur car la plupart d'entre elles sont des superstitions et des illusions (*khurâfât wa awhâm*), que la diffusion de la culture parmi les Égyptiens, et notamment parmi les femmes, a fait disparaître en grande partie. [...] Et si quelqu'un y voit reproche et diffamation, j'y vois pour ma part un titre de gloire pour les Égyptiens, lorsque l'on regarde où ils étaient et où ils sont parvenus et comment ils ont avancé à grands pas, voici peu, vers le progrès. Ce livre représente donc une époque révolue ou sur le point de l'être, de même il représente une nation qui s'est élancée vers l'usage de la raison après avoir été submergée par les chimères (*al-khiyâlât*) et les illusions ».⁵⁷

L'approche de la culture dite populaire se heurte en effet au caractère étrange, apparemment absurde et parfois illicite de certaines croyances et pratiques. Ces usages ont souvent été repérés sous un angle normatif, en termes de superstitions, d'où le mépris envers ce genre d'étude, dont le sujet ne saurait être digne de connaissance. Comme le montre la naissance des études folkloriques en Europe, celles-ci ne deviennent acceptables qu'à condition d'instaurer la distance nécessaire pour contenir l'extravagance ou l'inconvenance des usages décrits. Elles se trouvent soit limitées à un groupe de population donné, soit éloignées dans le passé.⁵⁸ Pour justifier son sujet qu'il

57. Introduction, p. ii.

58. Pour prendre l'exemple de la France, la première collecte systématique des traditions populaires fut entreprise par l'Académie celtique (1804-1815), qui recherchait dans les coutumes les vestiges d'une antiquité celtique. En revanche, à la fin du XIX^e siècle, les traditions populaires collectées par les folkloristes étaient largement identifiées à celles des paysans.

étend à l'ensemble des Égyptiens, Ahmad Amîn réduit ses implications sur le présent en le remplaçant dans l'histoire. Cette perspective historique est fondamentale dans la définition du domaine du folklore. Elle justifie, en même temps qu'elle la motive, la collecte des traditions, données comme déjà disparues ou sur le point de l'être. Elle instaure également la distance nécessaire à l'étude du folklore, ainsi relégué et extériorisé dans le passé, et voué de toute manière à la disparition. Il faut souligner l'ambivalence affective, entre attirance et répulsion, qui caractérise l'approche de la culture dite populaire, qui paraît vulgaire, ridicule ou irrationnelle dans le présent mais dont la dimension historique, qui l'extériorise dans le passé, en fonde la valeur et l'intérêt. On retrouve une même ambivalence à l'égard du peuple, qui apparaît à la fois comme « le gardien passif d'un patrimoine et l'obstacle actif au progrès »⁵⁹, « monde social énigmatiquement créateur »⁶⁰ et peuple-enfant qu'il faut élever à la rationalité.

La catégorie des superstitions

Les normes qui concourent à la définition des superstitions contribuent ainsi à circonscrire le domaine du folklore. La notion de superstition occupe une place centrale dans le *Dictionnaire* de Ahmad Amîn. Elle donne d'une part au sujet de cet ouvrage un caractère particulièrement controversé. Elle se présente d'autre part comme une catégorie employée par l'auteur, qui aborde les coutumes des Égyptiens d'un point de vue normatif, sous l'angle du vrai ou du faux. Les usages assimilés aux superstitions font l'objet d'un double discrédit : ils apparaissent comme des déviations du point de vue de l'orthodoxie religieuse et comme un défaut de rationalité du point de vue scientifique. Le domaine des superstitions se définit bien de telle manière dans le *Dictionnaire*, c'est-à-dire dans l'écart qui le sépare des normes de la science et de celles de la religion.

L'auteur désigne comme telles les croyances entourant les djinns et les autres créatures surnaturelles, les saints, la magie et la divination, la possession et le *zâr*, la fatalité, le destin, la chance et la *baraka*. Ahmad Amîn vise principalement au « désenchantement du monde » et cherche à limiter l'intervention et la manipulation du surnaturel et d'un sacré « sauvage ».⁶¹ Il met

59. Bourguet, 1984, p. 268.

60. Fabre, 1997, p. 3570.

61. Alors que la religion « savante » tend à limiter les phénomènes surnaturels, merveilleux ou étranges à la toute-puissance divine, à la genèse du monde, à l'histoire des prophètes et au monde de l'au-delà, dans la religion dite populaire, la science et le pouvoir divins apparaissent plus largement partagés par un « monde occulte », composé d'êtres et de forces qui peuvent intervenir d'eux-mêmes sur le cours normal des choses ou être manipulés (Rodinson, 1978).

également en cause l'instrumentalisation de la religion à des fins magiques dans la recherche de la bénédiction et de la protection. Ahmad Amîn procède à une vaste mise en ordre des croyances et des pratiques. Il a tendance, ce faisant, à « folkloriser » certaines d'entre elles, en minimisant la portée qu'elles ont pu avoir dans la culture arabo-musulmane, y compris sous ses aspects savants, et en omettant de mentionner le fondement scripturaire de quelques-unes des croyances qu'il décrit, telle l'oniromancie⁶² ou encore le mauvais œil.⁶³ Au sujet des pratiques magiques, on constate par exemple que l'auteur ne signale ni ne reprend la distinction entre une magie permise, parce que bénéfique ou protectrice et fondée sur la puissance divine, et une magie défendue, maléfique et démoniaque. Il place ainsi sur le même plan – celui des superstitions – des pratiques qui ont pu être plus ou moins tolérées avec d'autres qui sont interdites.

Bien que la norme de l'islam réformé contribue de manière implicite à la définition de ces superstitions, l'auteur ne se réfère jamais à des interdits d'ordre religieux dans ses critiques. Il se livre à la démystification de ces croyances en niant leur réalité, en leur opposant une explication rationnelle, en exposant leur méfait et en démontrant le charlatanisme des devins, des magiciens et des prétendus saints. En dénonçant de fausses croyances, le *Dictionnaire* prend l'aspect des traités de superstitions. Cet ouvrage revêt ainsi un caractère pédagogique. Sous cet aspect, il correspond mal au lectorat désigné dans l'introduction, à savoir les enfants des nouvelles générations. En dépit du cadre historique que l'auteur donne à son étude, celle-ci semble répondre à des préoccupations plus actuelles. Ce discours normatif et pédagogique témoignerait de la vocation de cet ouvrage à être un outil d'éducation populaire, comme le montre aussi le choix de la forme du dictionnaire, genre instructif et utilitaire. Il renvoie également à la mission d'éducateurs que se donnèrent les intellectuels vis-à-vis de « leur » peuple.

62. L'oniromancie est, avec la physiognomonie (connaissance du caractère et de la destinée d'après les traits du visage et la physionomie), le seul procédé divinatoire païen légitimé par l'islam, dans le Coran et par l'exemple de la vie du Prophète et de ses compagnons. La sourate xiii relate notamment l'histoire du patriarche Joseph, fils de Jacob, qui avait reçu de Dieu la faculté d'interpréter les rêves. L'institution de l'appel à la prière se fit par exemple après la révélation que reçut en rêve un compagnon du Prophète.

63. Le cinquième verset de la sourate cxiii implore la protection de Dieu contre « le malheur de l'envieux qui nous envie ». Selon certains *hadîth*-s, Muhammad aurait reconnu la réalité du mauvais œil. Cependant l'orthodoxie fait condamner cette croyance par le Prophète (Marçais, p. 809).

Cette approche des traditions en termes de superstitions témoigne du rapport répressif et de la censure exercée à l'encontre de la culture dite populaire. Comme le souligne Michel de Certeau, « La " culture populaire " suppose une opération qui ne s'avoue pas. Il a fallu qu'elle fût censurée pour être étudiée ».⁶⁴ Aussi n'est-il pas surprenant, poursuit-il, qu'on la juge « en voie de disparition », pour finalement se demander si la culture populaire existe ailleurs que dans l'acte qui la supprime. Si une telle perspective implique la nécessaire épuration des superstitions, elle circonscrit cependant le champ d'étude qu'elles sont susceptibles de constituer. Ainsi que le remarque Philippe Martel au sujet du rapport de l'abbé Grégoire sur la nécessité d'anéantir les patois, il s'agit bien « d'autopsier » un objet :

« On tue les patois, mais c'est pour mieux détrousser leurs cadavres ».⁶⁵

La collecte et la conservation des traditions témoigneraient également du fait que le domaine populaire cessât d'être un monde inquiétant, qu'il fût possible de se l'approprier et de l'intégrer comme patrimoine dans « un musée désormais rassurant ».⁶⁶ Il signifierait que cette culture serait moribonde mais aussi que l'on voudrait la confirmer comme telle par l'entreprise de conservation et par le biais de la diffusion de l'instruction.⁶⁷ La discipline du folklore aurait également tendance à neutraliser ou à évacuer le contenu « subversif » de certaines traditions, dans lesquelles lettrés et savants retrouvaient sans doute une « certaine expression du refoulé de leur propre culture ».⁶⁸ La formalisation du folklore peut alors conduire à l'invention d'un « bon peuple », dont les pratiques désuètes et inoffensives sont « acceptables par la culture nationale, comme témoignages pittoresques du passé ».⁶⁹

On voit ainsi se dessiner dans le *Dictionnaire* une telle ligne de partage entre des traditions acceptables quand elles marquent la spécificité des Égyptiens sans remettre en cause l'ordre social et les autres qui se trouvent rejetées dans le domaine de la superstition. Cela conduit parfois à une dissociation entre la forme et le fond. Ahmad Amîn apprécie la tournure des proverbes mais en critique le sens, il souligne l'éloquence des pleureuses pour condamner par ailleurs les lamentations ostentatoires.

De telles dissociations permettent une approche et une valorisation esthétique de la culture dite populaire qui contribuent également à l'invention du folklore. Comme le souligne Nicole Belmont,

« l'intérêt pour le folklore est le fait des lettrés et des savants qui travaillent à leur usage et à l'intention de ceux qui partagent leur propre

64. Certeau, 1993, p. 45.

65. Martel, 1997, p. 3520.

66. Certeau, 1993, p. 53.

67. Collet, 1987, p. 88.

68. Belmont, 1986a, p. 164.

69. *Ibid.*, p. 163-64.

culture : il est évident qu'ils voient et qu'ils proposent un objet susceptible de leur convenir. [...] Contrairement à la littérature et à l'art savants dont le contenu, même subversif, est neutralisé par le fait qu'il s'agit de productions esthétiques, les traditions populaires sont prises dans la trame de l'expérience vécue quotidienne. Leur contenu ne peut être neutralisé qu'en les transformant en objets esthétiques et scientifiques ».⁷⁰

CONCLUSION

Ainsi, les traditions décrites dans le *Dictionnaire* apparaissent à la fois « trouvées et inventées »⁷¹ en fonction des critères savants, normatifs et sociaux qui contribuent à les définir – non sans tensions ni contradictions, d'où le caractère insaisissable de cet ouvrage. Ahmad Amîn procède à la formalisation du folklore égyptien en inventoriant un ensemble de croyances et d'usages relevant d'une culture orale, tout en affirmant le caractère national du mode de vie traditionnel et de la culture dite populaire, ce qui légitime leur intérêt et permet de les intégrer à l'histoire et à la culture égyptiennes. Le motif historique que Ahmad Amîn donne à la collecte des traditions instaure la distance nécessaire à l'étude du folklore, en le reléguant dans le passé et en réduisant ses implications sur le présent. La volonté de normalisation culturelle qui ressort de cet ouvrage, où nombre de pratiques sont abordées d'un point de vue critique, en termes de superstitions, montre la nature ambiguë du domaine du folklore, qui se construit à la croisée des descriptions ethnographiques et des projets de réforme sociale ; le savoir sur le peuple devant également fournir les moyens de son éducation. L'approche normative et éducative qu'adopte Ahmad Amîn n'épuise cependant pas le sens de sa démarche. Marqué par la dimension personnelle et autobiographique qu'y imprime son auteur, ce dictionnaire témoigne également de la volonté de conserver le souvenir du mode de vie du passé, constitutif de l'identité et de la mémoire collectives. On peut prêter des « propriétés quasi médiumniques »⁷² aux matériaux folkloriques, qui seraient de nature mythique. En ce sens, l'entreprise de formalisation du folklore renvoie aussi aux relations qu'une société entretient avec le passé et avec le monde des morts. La tension fondamentale entre ces deux perspectives donne au « patrimoine » décrit dans cet ouvrage le caractère ambivalent d'un objet à la fois perdu et aboli. Par ses aspects jugés « irrationnels » voire

70. Martel, 1997, p. 3 541.

71. Pour reprendre l'expression que W. Brückner (1987, p. 226) emploie au sujet de l'histoire de la *Volkskunde*.

72. Tout comme l'exergue, j'emprunte cette idée à Richard Millet, *La voix d'alto*, Folio 3905, p. 144, où il est question de musique « de second plan » et des chansons populaires.

« arriérés », un tel patrimoine s'avère en effet embarrassant puisqu'il s'inscrit en contradiction avec les orientations et les aspirations de la société.

Appliquée au *Dictionnaire* de Ahmad Amîn, la notion de patrimoine s'élargit aux domaines immatériel et « populaire ». On y trouve l'idée de l'héritage des pères, bien propre aux Égyptiens et révélateur de leur spécificité. Avec la valorisation esthétique de la langue et de la littérature, il revêt même un certain caractère artistique. Ahmad Amîn procède bien à l'identification d'un patrimoine par l'inventaire et à sa conservation par l'écrit.

Mais s'agit-il vraiment de la définition d'un patrimoine dans la mesure où celui-ci ne se trouve pas valorisé ? Ahmad Amîn donne une image assez négative des Égyptiens qui apparaissent soumis et résignés face à l'oppression, hypocrites, flatteurs et couards, égoïstes, fatalistes et insoucieux du lendemain, superstitieux, sensuels, jouisseurs et impétueux. Ce dictionnaire désigne plutôt ce qui du passé doit être aboli. Il s'agit davantage d'enterrer que d'exhumer. La tension entre la volonté de savoir et la volonté de détruire, entre la conservation et la réforme, se trouve peut-être résolue par l'écriture même de cet ouvrage. En constituant le passé, l'écriture historique, « tombeau scripturaire »⁷³, permet d'éliminer sans oublier.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AMÎN A., s.d., *Hayâtî*, 7^e édition, Le Caire, Maktabat al-nahda al-misriyya, (1950 pour la 1^{re} édition).
- 1953, *Qâmûs al-^câdât wa-l-taqâlîd wa-l-ta^câbîr al-misriyya*, Le Caire, Lajnat al-ta'lîf wa-l-tarjama wa-l-nashr.
- 1999, *Qâmûs al-^câdât wa-l-taqâlîd wa-l-ta^câbîr al-misriyya*, édition présentée et annotée par JAWHARÎ, M. al-, Le Caire, wizârat al-thaqâfa, al-majlis al-a'lâ li-l-thaqâfa.
- ANDERSON B., 1996, *L'imaginaire national*, Paris, La Découverte
- BEG M. A. J., « al-Khâssa wa-l-^câmma », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., t. 4, p. 1128-1130.
- BELMONT N., 1986a, *Paroles païennes : mythe et folklore des frères Grimm à Pierre Saintyves*, Imago, Paris.
- 1986b, « Le folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme », *L'Homme, Anthropologie : état des lieux*, n° 97-98, Paris, Le Livre de poche, p. 287-298.
- BEN CHENEB M., CACHIA P., « al-Shirbînî », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., t. 9, p. 501-502.

73. Certeau, 1975, p. 14.

- BOURDIEU P., 1977, « Une classe objet », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 17-18, p. 2-5.
- 1983, « Vous avez dit “populaire” ? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 46, p. 98-105.
- BOURGUET M.-N., 1984, « Des préfets aux champs. Une ethnographie administrative de la France en 1800 », in RUPP-EISENREICH B., *Histoires de l’anthropologie XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Klincksieck, p. 259-272.
- BOUVIER J.-C., dir., 1980, *Tradition orale et identité culturelle*, Paris, CNRS.
- BRUCKNER W., 1987, « Histoire de la *Volkskunde*. Tentative d’une approche à l’usage des Français » in CHIVA I. et JEGGLE U. (éd.), *Ethnologies en miroir, la France et les pays de langues allemandes*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l’Homme, p. 223-247.
- CALDER N., « Taklîd », *Encyclopédie de l’Islam*, 2^e éd., t. 10, p. 148-149.
- CERTEAU M. de, 1975, *L’écriture de l’histoire*, Paris, Gallimard.
- 1993, en collaboration avec JULIA D. et REVEL J., « La Beauté du mort », *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, 3^e édition (1^{re} édition 1974), p. 45-72.
- CHASTEL A., 1997, « La notion de patrimoine », in NORA, Pierre, dir., *Les lieux de mémoire*, t. 1, Paris, Quarto, Gallimard, p. 1433-1469.
- COLLET I., 1987, « Les premiers musées d’ethnographie régionale en France », in Musée national des arts et traditions populaires, *Muséologie et ethnologie*, Paris, Éditions de la Réunion des Musées nationaux, p. 68-99.
- CUISENIER J., 1995, *La tradition populaire*, Que sais-je ? n° 1740, Paris, PUF
- et SEGALIN M., 1993, *Ethnologie de la France*, Que sais-je ? n° 2307, Paris, PUF, 2^e éd. (1^{re} éd. 1986).
- FABRE D., 1997, « Proverbes, contes et chansons », in NORA P. (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. 3, Paris, Quarto Gallimard, p. 3555-3581.
- FARGUES Ph., 1994, « Note sur la diffusion de l’instruction scolaire d’après les recensements égyptiens », *Égypte/Monde arabe*, n° 18-19, p. 115-134.
- HELIAS P. J., 1975, *Le cheval d’orgueil*, Terre humaine/poche, Plon.
- HÉRODOTE, 1985, *L’Enquête*, livres I à IV, Barguet, Andrée, éd., Paris, Gallimard.
- HOBBSBAWM E., 1992, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard
- et RANGER T., 2006, *L’invention de la tradition*, Paris, Éd. Amsterdam.
- JAWHARÎ, M. al-, 1999, présentation (*tamhîd*), in AMÎN A., *Qâmûs al-‘âdât wa-l-taqâlîd wa-l-ta‘âbîr al-misriyya*, Le Caire, wizârat al-thaqâfa, al-majlis al-a‘lâ li-l-thaqâfa, p. 7-61.
- LANE E., 1989, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, East-West Publications (1836 pour la 1^{re} édition).
- LENCLUD G., 1987, « La tradition n’est plus ce qu’elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain*, n° 9, p. 110-123.
- LENIAUD J.-M., 2006, « Patrimoine », *Encyclopaedia Universalis*, DVD-ROM version 11.
- LOUX F., 1980, « Rituels et traditions », in CUISENIER J. (éd.), *Hier pour demain, arts, traditions et patrimoine*, Paris, Éd. de la Réunion des musées nationaux, p. 136-37.

- MAGET M., 1968, « Ethnographie européenne », in POIRIER J. (dir.), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, pp. 1246-1338.
- MARTEL P., 1997, « Le Félibrige », *Les lieux de mémoire*, NORA, P. (dir.), t. 3, Paris, Quarto, Gallimard, p. 3515-3553.
- Marcais P., « *ʿAyn* », *Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd., t. 1, p. 809.
- MARTINET C., 1987, « L'Objet ethnographique est un objet historique », in Musée national des arts et traditions populaires, *Muséologie et ethnologie*, Paris, Éd. de la Réunion des musées nationaux, p. 30-36.
- MAYEUR-JAOUEN C., 1994, *Al-sayyid al-Badawî. Un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, IFAO.
- NORA P., 1997, « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux », *Les lieux de mémoire*, t. 1, Paris, Quarto, Gallimard, p. 23-43.
- OZOUF M., 1981, « L'invention de l'ethnographie française : le questionnaire de l'Académie celtique », *Annales E.S.C.*, 36^e année, p. 210-227.
- PELLAT C., « Hikâya », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., t. 3, p. 379-384.
- PERRIN E., 2004, *Folklore et ethnographie de l'Égypte contemporaine. Le Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes* de Ahmad Amîn, thèse pour obtenir le grade de docteur de l'Institut national des langues et civilisations orientales, sous la direction de L. DEHEUVELS, 2 vol.
- POUILLON J., 1975, « Tradition : transmission ou reconstruction », *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, p. 155-173.
- 1992, « Tradition », in BONTE P. et IZARD M. (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2^e éd., p. 710-712.
- 1993, « Plus c'est la même chose, plus ça change », *Le Cru et le su*, Paris, Seuil, p. 79-91.
- REY A., *Encyclopédies et dictionnaires*, Paris, PUF, Que sais-je ? n° 2000, 1982.
- RODINSON M., 1978, « La place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience du monde musulman médiéval », in ARKOUN M., et al., *L'Étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, Éd. Jeune Afrique, p. 167-187.
- ROUSSILLON A., 1989, « Sciences sociales et réformisme. Une sociologie de l'Égypte éternelle » in ʿUWAYS S., *L'Histoire que je porte sur mon dos. Mémoires*, traduit de l'arabe par Al-Azharî N., Delanoue G., Roussillon A., Le Caire, Cedej, p. 285-314.
- 2005, « À propos de quelques paradoxes de l'appropriation identitaire du patrimoine », <http://www.cedej-eg.org/spip.php?article357>.
- SCHACHT J., « Taklîd », *Encyclopédie de l'islam*, 1^{re} éd., t. 4, p. 661-662.
- THIESSE A.-M., 1999, *La création des identités nationales, Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil.
- VIAL C., 1979, « Panorama de la société égyptienne d'après trois autobiographies », *Annales islamologiques*, n° 15, p. 359-398.